

# Kulturoznawstwo – nowa superdyscyplina nauk o człowieku?<sup>1</sup>

Janusz Barański  
UNIwersytet Jagielloński  
KRAKÓW

W tytule mojego artykułu znajduje się znak zapytania, ponieważ nie mam pewności, czy kulturoznawstwo zyska status superdyscypliny. Natomiast przedrostek *super* nawiązuje do dotychczasowego, jak sądzę, hegmona w naukach o człowieku, jakim jest etnologia (antropologia kulturowa), która miałaby być przez kulturoznawstwo zdetronizowana. Dla uproszczenia będę się tutaj posługiwał terminem antropologia również dlatego, że nazwa ta jest bardziej rozpowszechniona w nauce światowej.

Nie ma wątpliwości, że jesteśmy świadkami prężnego rozwoju kulturoznawstwa, co wydaje się, jest wyrazem kryzysu w humanistyce i naukach społecznych. S. Hall, jeden z ojców założycieli brytyjskich *cultural studies*, określa je mianem „kukułki”, która znalazła się w gnieździe humanistyki. Istotnie, wydaje się, że humanistyka ma niejaki problem z intruzem. W przypadku nauki polskiej ilość jednak niekoniecznie pociąga jakość. Mamy obecnie mnogość kierunków kulturoznawstwa, co ciekawe jednak, zwykle opatrzone są one dookreślającym członem; przykłady tylko z kierunków UJ, na których uczę: filmoznawstwo, cywilizacje starożytne świata, elektroniczne przetwarzanie informacji. Wszystkie te kierunki posiadają dodatkowy termin „kulturoznawstwo”, co wydaje się, jest w tych przypadkach tylko niewiele znaczącym ozdobnikiem; dziedziny te funkcjonowały do niedawna bez tej nazwy. Zresztą zajęcia z teorii kultury, które prowadzę na tych kierunkach, nierzadko określane są przez studentów mianem „odchamiacza”, co świadczy o stopniu utożsamienia się z pojęciem kultury, które wszak składa się na nazwę dyscypliny i powinno stanowić jej rdzeń.

Poniższe uwagi mają uzmysłwić kolegom kulturoznawcom złożoność i zaczątkowość sytuacji w rodzącej się wciąż dyscyplinie, która zajmuje dosyć odległą pozycję w stosunku do przykładów bardziej dojrzałych w Wielkiej Brytanii czy Ameryce. Nie do mnie jednak należy stawianie wyczerpujących diagnoz i wskazywanie kuracji, chciałbym natomiast przedstawić własny punkt widzenia mojej dyscypliny. Formalnie reprezentuję tutaj etnologię oraz antropologię kulturową i chcę się skupić na związkach kulturoznawstwa z moją dziedziną wiedzy; mam nadzieję wykazać, że są one wyjątkowe. By tego dokonać

---

<sup>1</sup> Tekst stanowi poszerzoną wersję posłowania do: J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej – teorie i metody*, Kraków 2003, w moim tłumaczeniu.

i by wskazać ewentualne pożytki płynące z tego aliansu, do pewnego stopnia muszę się jednak skupić na historii dyscypliny wiedzy, którą określa się na tej konferencji za pomocą terminu „kulturoznawstwo”, a w świecie anglojęzycznym – *cultural studies*.

Przypomnę jedynie, że mowa oczywiście o ośrodku powstałym w latach pięćdziesiątych minionego wieku na uniwersytecie w Birmingham *Center for Contemporary Cultural Studies*, który dał impuls do zawrotnej kariery studiów kulturowych. W polskiej nomenklaturze istnieje jednak rozróżnienie: kulturoznawstwo/studia kulturowe, choć jedynie pierwszy termin zyskał sankcję formalną i ma swą własną lokalną historię. Niewątpliwie, tłumaczenie *cultural studies* jako „kulturoznawstwo” jest poprawne, istnieją jednak poważne różnice historyczne, teoretyczne i metodologiczne między badaniami wywodzącymi się z tradycji Birmingham a polskimi i uważam, że polskie kulturoznawstwo ma wciąż mało wspólnego z tym zachodnim. Wydaje mi się, że jeśli by nawet poszukiwać rodzimych korzeni kulturoznawstwa, to znajdziemy je co najwyżej w filozoficznej szkole J. Kmity, ale, podkreślam, jest to przypadek raczej właśnie filozofii kultury niż nauki empirycznej. Zakres tematyczny, teoria i metodologia współczesnego polskiego kulturoznawstwa mają, jak sądzę, niewiele z tą szkołą wspólnego.

Nie to jednak chcę uczynić głównym przedmiotem mojego wystąpienia, lecz, nie boję się tego stwierdzić, antropologiczne korzenie brytyjskich, a w konsekwencji wszelkich innych *cultural studies*, studiów kulturowych; tej nazwy będę używał. Będę się posługiwał terminem „studia kulturowe” również dlatego, że kiedyś zdecydowałem się na to określenie, tłumacząc pierwszy bodaj niewielki podręcznik z tego zakresu na rynku polskim, autorstwa J. Storeya, *Cultural Studies and the Study of Popular Culture*, jako *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*<sup>2</sup>. Ostatnio zaś taki termin zaproponowałem w przypadku podręcznika z tego zakresu, autorstwa Ch. Barkera, z podobnym tytułem *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*<sup>3</sup>. Obie prace ukazały się zresztą w serii *Cultura* Wydawnictwa UJ, którą przy okazji chcę zarekomendować, serii redagowanej przez antropologów, choć obejmującej wszelkie prace mające cokolwiek wspólnego z antropologicznie rozumianą kulturą.

Chcę przypomnieć jedynie na początku, że studia kulturowe, w systemie nauki zachodniej niemające zwykle statusu instytucjonalnego, stały się miejscem spotkania badaczy z zakresu antropologii, historii, socjologii, teorii literatury, filozofii, politologii, historii sztuki, filmoznawstwa, filologii, architektury, religioznawstwa, psychologii, geografii, by wskazać tylko dyscypliny znane w polskim systemie nauki. Dodać należałoby tu jeszcze kierunki u nas nieznane lub też znajdujące się „w powijakach”, a także te związane z pewnymi lokalnymi osobliwościami, jak: *Media & Communication Studies*, *Women's Studies*, *Gender Studies*, *American Studies*, *Environmental Studies*, *Asian Studies* i inne.

Chciałbym wskazać tutaj na podobieństwa biografii obu dyscyplin wiedzy: antropologii i studiów kulturowych. Pierwsza z nich to ugruntowana dyscyplina akademicka, mająca za sobą ponadstuletnią historię, druga dyscypliną akademicką właściwie nie jest i, zdaje się, nie ma też takich aspiracji. Wiek jej liczyć należy na mniej niż pięćdziesiąt

<sup>2</sup> J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, przeł. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.

<sup>3</sup> Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

lat i przez ten okres uprawiano ją w jednostkach uniwersyteckich przy okazji wymienionych powyżej dyscyplin, gdzie w niezwykle szybkim tempie gromadziła kapitał, który wykorzystywała do refleksji nad rzeczami uznawanymi za niegodne uwagi, jak – na przykład – kultura popularna czy wszelkie zagadnienia z jej pogranicza. Związki te okazały się wszakże czymś zbawiennym, ponieważ dostarczyły studiom kulturowym bodaj największego w humanistyce i naukach społecznych potencjału interdyscyplinarności. Dlaczego jednak uważam, że związki pomiędzy antropologią i studiami kulturowymi mają charakter szczególny, choć wagę ich podkreślano dotychczas niezwykle rzadko? By to ustalić, oddajmy głos rozmówcom, skupiając się głównie na kulturze.

Warto przypomnieć, że kultura jako atrybut świata człowieka stanowi podstawę zakresu przedmiotowego antropologii kulturowej, antropologii społecznej oraz etnologii. Pojęcie to odsyła bowiem: po pierwsze – do uprawy, pielęgnowania, starania; po drugie – do sposobu życia, jego urządzania; wreszcie oznacza ono wychowanie, ale i wykształcenie. Słowem, znaczenia te wyczerpują treść kultury rozumianej jako *sposób życia*, a więc kultury jako niezbywalnego elementu ludzkiej egzystencji. Otóż, i to jest punkt pierwszy dialogu rozważanych tu dyscyplin, także studia kulturowe rozumieją kulturę właśnie jako *cały sposób życia, materialny, intelektualny i duchowy* – stwierdza wprost jeden z ojców założycieli tego kierunku, R. Williams<sup>4</sup>. Inny badacz – młodszego pokolenia – P. Willis, zauważa, że nie chodzi o „obyście i maniery, o to, co wypełnia niedziele, deszczowe popołudnia i sale koncertowe. Chodzi bowiem o samą zawartość naszej codzienności, o cegły i zaprawę podzielanej sfery naszego pojmowania”<sup>5</sup>. Wszelako, prócz kultury jako *sposobu życia*, na który składają się idee, nastawienia, języki, praktyki, instytucje, stosunki etniczne, rasowe itd., studia kulturowe zaczęły się z czasem interesować również formami artystycznymi, literaturą, lecz także wytworami popularnymi. A zatem pierwszy punkt dialogu okazuje się w dużym stopniu punktem podzielanym przez dyskutantów i, co więcej, młodszy z nich wykracza nawet w swych zainteresowaniach poza antropologiczne pojęcie kultury, obejmując także to węższe, humanistyczne, w którym obok kultury materialnej jest także miejsce na literaturę, obok problemów płci jest miejsce na muzykę, obok stylu życia jest miejsce na film.

Oddając znów głos antropologii, warto zauważyć, że z jej odniesieniem przedmiotowym kojarzy się pewien zbiór wspólny w węższym sensie. Oto zwykle *człowieka i jego kulturę* cokolwiek się „uściśla”, skupiając się raczej na kulturowej *peryferyjności* niż *centralności*, *pierwotności* niż *nowoczesności*, *popularności* niż *elitarności*. Owo „uściślenie” jest wynikiem splotu okoliczności historycznych, politycznych, filozoficznych, od których w dużej mierze zależało kilka ostatnich wieków rozwoju myśli europejskiej. W szczególności dotyczy to odkryć geograficznych oraz idącego za tym kolonializmu, a także rozwoju nowożytnej nauki i techniki, co doprowadziło w sumie do ugruntowania się nowoczesnego modelu rozdziału na *centrum i peryferie*, *miasto i wieś* czy *elity i lud*.

Tego silnego rysu historycznego nie uniknęły zrazu także i studia kulturowe, choć powstały one już u schyłku nowoczesności. Ich początek wiąże się z wydaniem w 1957 roku dzieła R. Hoggarta, *The Uses of Literacy* (polska edycja nosi tytuł *Spojrzenie*

<sup>4</sup> R. Williams, *Keywords*, London 1976, s. 16.

<sup>5</sup> P. Willis, *Shop Floor Culture, Masculinity and the Wage Form* [w:] *Working Class Culture: Studies in History and Theory*, red. J. Clarke, Hutchinson, London 1979, s. 184–185.

na kulturę robotniczą w Anglii), które traktowało o ówczesnym brytyjskim *ludzie*, klasie pracującej – jej obyczajach, wartościach, strukturze społecznej, podlegającej wówczas silnym zmianom związanym z powojennym boorem gospodarczym.

Zainteresowanie owym brytyjskim *ludem* wzięło się nade wszystko z poczucia istniejącej luki w teoriach nauk społecznych i humanistyki, które nie widziały w polu swych dociekań miejsca na kulturę klasy pracującej; z czasem zresztą poszerzyło się ono także o kulturę młodzieżową, stosunki etniczne w ośrodkach miejskich, problemy płci, kulturę popularną, ekologię, konsumpcję itd. Cała ta sfera znajdowała się gdzieś na *peryferiach* ówczesnego zachodniego świata, choć znaczenie jej szybko wzrastało. Przypomina to początki antropologii, która również „pochyliła” się swego czasu nad tymi „niechcianymi”, co ukształtowało jej paradygmat badawczy, związany między innymi ze wspomnianym rozdziałem na *centrum i peryferie*. Nie bez znaczenia jest tutaj również fakt, iż gdy antropologia rodziła się w swej postaci akademickiej, świat brytyjski nie miał już własnych *rodzimych dzikich* – warstwy chłopskiej z jej specyficzną kulturą, do której zaniku walcie przyczyniła się rewolucja przemysłowa. Miał ich natomiast mnóstwo w swych koloniach, stąd tamtejsza antropologia skupiła się na *obcych dzikich*, tych z Melanezji czy Australii. Inaczej było w Europie kontynentalnej, w Niemczech czy w Polsce, gdzie żywa *kultura ludu wiejskiego* przyciągała uwagę przedstawicieli *centrum, miasta, elit*. Oto następny punkt dialogu, punkt dotyczący owego momentu „uściślenia”, zawężenia pojęcia kultury do peryferii kulturowych.

Należy przy tym zauważyć, że u samych podstaw tego „uściślenia” znajduje się także kulturowe kryterium postrzegania rzeczywistości, przedstawiane przez antropologię jako kategoria *swój – obcy*. Mianowicie, wszędzie na poziomie uczestnictwa w kulturze to, co *swoje*, postrzega się jako oczywiste i niewymagające wyjaśnienia, to zaś, co *obce*, jako dziwne, niezrozumiałe, czasem przerażające lub przeciwnie, zachwycające. Tak też postrzegano przez wieki to, co *nieeuropejskie, nieelitarnie, nienowoczesne* z perspektywy Europy, *elit, nowoczesności*... Wydaje się, że właśnie to kryterium kulturowe, przenikające do szpiku teorii i praktykę różnej maści antropologii, w szczególności złożyło się na owo „uściślenie”, każące badaczowi Europejczykowi, mieszkańcowi miasta, „racjonalistę” badać to, co *nieeuropejskie, wiejskie, „irracjonalne”*.

Podobnej perspektywy nie ustrzegły się także i studia kulturowe. Kryterium swojskości była tutaj jednak nie *europejskość* – wszak badacze je reprezentujący zajmowali się Europejczykami – pozostał nim natomiast ów *elitaryzm* czy *nowoczesność*. Z perspektywy brytyjskich katedr uniwersyteckich *obcymi* byli robotnicy, młodzież, mniejszości etniczne, seksualne, a także *obca* była kultura popularna, z jej literaturą, muzyką, plastyką, której raczej nie widywały salony literackie, galerie i sale koncertowe. Widać to szczególnie w dziełach z początku istnienia studiów kulturowych, jak np. we wczesnej pracy na temat sztuki popularnej, której współautorem był wspomniany wcześniej S. Hall<sup>6</sup>. To w tej pracy poddaje się krytyce, na przykład muzykę pop, przeciwstawiając jej rzekomą prostotę wyrafinowaniu muzyki poważnej, a nawet jazzu. Przypomina to antropologiczne poglądy, wcześniejsze o lat sto, ale pokutujące tu i ówdzie także do dziś, na temat prostoty kultur *nieeuropejskich* czy *ludu wiejskiego*. Oto jeszcze jeden podzielany element w biografii obu dyscyplin – dziwność *obcości*.

<sup>6</sup> S. Hall, P. Whannel, *The Popular Arts*, Hutchinson, London 1964.

Na tym wszakże nie koniec, mamy bowiem i *obcości* niezwykłość. Hoggart, a także wspomniany już wcześniej Williams<sup>7</sup>, obaj wywodzili się ze społeczności *obcych*, klasy pracującej, występowali już jednak z pozycji katedr akademickich, a więc *centrum, elit*. Pamiętali oni jednak jej kulturę, która rozkwitała jeszcze w okresie międzywojennym, przed fordyzmem i przed falą komercjalizacji lat pięćdziesiątych, kulturę, której schyłek właśnie obserwowali. To przydało ich perspektywie interpretacyjnej silny element nostalgii i idealizacji klasy pracującej, co w przypadku książki Hoggarta wyraża się apoteozą „ginącej”, „autentycznej” kultury tej klasy, zajmującą pierwszą część pracy, podczas gdy jej część druga to atak na rosnącą w siłę kulturę masową; rzecz jasna, rosnącą kosztem tej pierwszej. Przypomina to lzy wylewane nad ginącą *kulturą ludową* czy rozmaitymi *indigenous peoples*, lamenty, których pełna jest historia wszelkich antropologii, nawet nie ostatnich kilkudziesięciu, a stu kilkudziesięciu lat. Mamy zatem kolejny, tym razem wspólny ideowy rys postromantyczny antropologii i studiów kulturowych.

Dość jasno przedstawia się zatem geneza obu dyscyplin, które wywodzą się z tego samego projektu nowoczesności, z jego podziałem na *centrum/peryferie*, dyscyplin, które pokonywały te same szlaki teoretyczne, choć robiły to w różnych momentach rozwoju nauki. W przypadku studiów kulturowych okres ten ściśnięty został ponadto do przedziału kilkudziesięciu lat, gdy w przypadku antropologii, jeśli uwzględnić jej okres przedakademicki, należałoby sięgać zapewne do czasów Herodota.

Tak charakterystyczny dla projektu nowoczesności rys redukcjonistyczny w studiach kulturowych wyrażał się, aż po lata osiemdziesiąte: w Marksowskim rozumieniu kultury jako ideologii, Althusserowskim – jako aparatu państwa, czy nieco późniejszym, Gramsciańskim – jako hegemonii. W szczególności wcześnie krytycy kulturowi obecność tych kategorii dyskryminacji klasowej dostrzegali w kulturze masowej<sup>8</sup>. To ona – prasa, film, literatura popularna, reklama, moda – miała, w myśl tego ujęcia, pozbawiać kulturę klasy pracującej „autentyczności”, będąc równocześnie środkiem realizacji interesów klasowych rządzących. Z biegiem lat to ideologiczne oddziaływanie kultury masowej rozszerzono na wszelkie grupy społeczne, z wyjątkiem, rzecz jasna, rządzącego establishmentu, na którego usługach jakoby ona działała. Skupienie na tak rozumianej polityce kulturowej, a często wskazywanie konkretnych diagnoz poprzez działania z zakresu polityki kulturalnej, to również punkt styczny antropologii i studiów kulturowych. Często namysł interpretacyjny i – konsekwentnie – ostrze krytyki kulturowej skierowane były w nieco odmiennych kierunkach. W przypadku antropologii była to wprawdzie na przykład kultura masowa oraz stojąca za nią rzekomo władza polityczna, lecz nade wszystko polityka kolonialna czy postkolonialna, pozbawiająca „autentyczności” kultury rodzime, tubylcze.

Zainteresowanie kulturą masową, którą rozumieć można było w kategoriach tekstu, wzięło się przy tym w znacznym stopniu stąd, iż większość ówczesnych badaczy wywodziła się z ośrodków literaturoznawstwa. Tekst był niejako dziedziną ich „naturalnej” aktywności, czytany ponadto z *elitarystycznych* wyżyn katedr uniwersyteckich. Istotną rolę w takich interpretacjach odegrała także wczesna semiotyczna koncepcja tekstu R. Barthes’a, wyłożona w *Mitologiach* (pierwsze wydanie 1957, ten sam rok co dzieła Hoggarta; polski wybór *Mit i znak* zawiera główne tezy, 1970), w których słynny

<sup>7</sup> R. Williams, *Culture and Society 1780–1950*, Chatto and Windus, London 1958.

<sup>8</sup> Zob. np. S. Hall, P. Whannel, *The Popular Arts*, Hutchinson, London 1964.

semiolog piętnuje kulturę mieszczańską i jej polityczną hegemonię. Warto zwrócić na to uwagę, ponieważ francuski teoretyk miał także znaczący wpływ na polską antropologię. Inspiracja koncepcją Barthes'a pojawiła się tutaj jednak później niż w przypadku studiów kulturowych, a mianowicie z końcem lat siedemdziesiątych, wraz z równie spóźnionym strukturalizmem Lévi-Straussa. Ponadto utożsamiano ją z nim błędnie, gdy w istocie wystąpienie Barthes'a było nań krytyczną, poststrukturalistyczną reakcją. Nie przeszkodziło to wszakże powstaniu wielu cennych prac na temat kultury popularnej, politycznej, religijnej, obyczajowości, estetyki potocznej, folkloru współczesnego, ale także dziedziny kultury o mniej antropologicznym, bardziej zaś humanistycznym rysie – teatru, literatury czy filmu. Nurt ten nie dopracował się wielu pozycji książkowych<sup>9</sup>, bogactwo jego zawiera się natomiast w artykułach publikowanych na łamach kwartalnika „Konteksty”, gdzie w ostatnim ćwierćwieczu ukazało się tyle prac ze wskazanej problematyki, iż z powodzeniem wystarczyłoby to na zapełnienie przynajmniej kilkunastu następnych tomów z tego zakresu.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że prace te, pisane niemal wyłącznie z perspektywy tekstualizmu, nie uwzględniały w ogóle tego jego nurtu, który wywodził się z ujęcia piszącego już od początku lat sześćdziesiątych C. Geertza, nurtu z gruntu antropologicznego, z jego – tak silnie podkreślanym – antyredukcjonizmem. Wprost przeciwnie, inspiracja poststrukturalizmem Barthes'a, ale także innymi, również cokolwiek redukcjonistycznymi ujęciami tekstualnymi, jak np. semiotyką tartuską, odcisnęła piętno *elitarystycznego* spojrzenia na przedmiot badań. Skutkiem jest często impresyjny i intuicyjny charakter wielu prac z tego zakresu, gdzie spotkać można rozmaite figury myśli, ideologie, nastawienia wartościujące, słowem, prace te bywają przeniknięte *ideologią kultury masowej*<sup>10</sup>, ujęciem charakterystycznym dla wczesnych brytyjskich studiów kultury popularnej. W myśl tego poglądu szczególny nacisk kładziono właśnie na ideologiczną lub hegemoniczną funkcję literatury popularnej, prasy, filmu czy muzyki pop, przyjmowanych przez odbiorców jakoby „na wiarę” od autorów takich przekazów – przemysł kultury i/lub klasę rządzącą.

Słowem, warto podkreślić, iż zainteresowania pierwszego, tekstualistycznego okresu studiów kulturowych zbieżne są z zainteresowaniami polskiej antropologii, i to także pod względem teorii oraz metody. W tym pierwszym przypadku zaczął on jednak wygasać w momencie, gdy rozwijać się zaczął w drugim. Co ciekawe, nie dotyczy to antropologii poza Polską, choć i tam można zaobserwować pewne próby ujęcia zjawisk kultury współczesnej, czynione jednak zwykle w perspektywie ludoznawczej czy folklorystycznej, jak w przypadku – tak silnej zawsze – antropologii skandynawskiej. Gdzie indziej znowu problemami „mniejszych” grup społecznych – etnicznych, subkulturowych – czy kulturą popularną zajęła się socjologia. Tak stało się – na przykład – we francuskiej refleksji

<sup>9</sup> Zob. np. C. Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992; W. Michera, *AntyDäniken*, Wydawnictwo GD, Warszawa, 1992; D. Czaja (red.), *Mitologie popularne*, Universitas, Kraków 1994; P. Kowalski, *(Nie)bezpieczne światy masowej wyobraźni. Studia o literaturze i kulturze popularnej*, Wydawnictwo UO, Opole 1996; M. Sznajderman, *Współczesna Biblia Pauperum. Szkice o wideo i kulturze popularnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998; R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000; J. Barański, *Socjotechnika, między magią a analogią. Szkice o masowej perswazji w PRL-u i III RP*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

<sup>10</sup> Zob. np. J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, przeł. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 24 i n.

na te tematy, gdzie wpływowe dziś teorie Bourdieu, de Certeau czy Baudrillarda były z kolei inspiracją dla anglosaskich studiów kulturowych i socjologii amerykańskiej. Jak widać zatem, wspólny zakres dzielają w istotnym stopniu różne dyscypliny wiedzy, instytucjonalną przynależność powinno się natomiast kłaść w tym przypadku na karb jedynie narodowych i językowych różnicowań. Jednakże w dobie zachodzących dziś zmian związanych z globalizacją, a także postępującej interdyscyplinarności humanistyki i nauk społecznych, zdaje się to mieć mniejsze znaczenie, niż się sądzi.

Nie mogę aspirować do miana znawcy polskiego kulturoznawstwa, mam jednak silne wrażenie, że omawiany tekstualistyczny i esencjalistyczny nurt, w niewielkim stopniu skupiony na badaniu „żywej” kultury, jej produkcji, percepcji i recepcji, charakteryzuje polskie badania w tym zakresie. Tymczasem słabość tego ujęcia, pomijającego element recepcji tekstów kultury, zmusiła badaczy przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych do przyjęcia nowej strategii, uwzględniającej pomijaną dotychczas sferę, z czym wiązało się podjęcie empirycznych badań terenowych. Moc eksplanacyjna modeli kodowania/dekodowania, jak chociażby tego stworzonego przez S. Halla<sup>11</sup>, musiała zostać rozszerzona poprzez włączenie metod badania „konsumpcji” kultury, twierdzili rzecznicy tego ujęcia: obserwacji uczestniczącej, wywiadu, analizy biograficznej.

Tymi etnograficznymi metodami posłużyło się młodsze pokolenie badaczy, odkrywając że, owszem, kultura jest tekstem, lecz jej odczytania i użycia są nadzwyczaj różnicowane. Sformułowane przez nich teorie recepcji wyeksponowały element autodefinicji poszczególnych grup partycypantów, w szczególności subkultur młodzieżowych, wyrażającej się poprzez określony styl życia, zapatrywania i obyczaje, miejsce w ogólniejszej strukturze społecznej. Treści te składają się na różnorodne „mapy znaczenia”, gdzie często zwyczajny przedmiot stawał się dla grupy wyrazem jakiejś idei, z którą zwracała się także na zewnątrz; marynarka noszona przez punka co innego miała tu znaczyć niż ta noszona przez ucznia z Eaton. Za przykład niech posłuży praca D. Morleya na temat audytorium telewizyjnego, o której jeden z historyków dyscypliny powiada wprost, że było to jedno z pierwszych badań etnograficznych w ramach studiów kulturowych<sup>12</sup>. Także interpretacje recepcji seriali telewizyjnych Ian Ang, romansów Janice Radway, filmu Christine Gledhill, muzyki pop Richarda Middletona czy subkultury Dicka Hebdidge’a i Paula Willysa to etnograficzny nurt studiów kulturowych. Ten ostatni stworzył nawet przed kilku laty czasopismo naukowe „Ethnography”, przypieczętowując tym samym znaczenie terenowych metod badawczych wywodzących się z antropologii.

O ile trudniej, niestety, dopatrzeć się w polskiej antropologii ostatniej doby obecności metod etnograficznych, o tyle nie ominęła jej fala ponowoczesności, która przyczyniła się także do powstania trzeciego już, i ostatniego jak dotychczas, nurtu studiów kulturowych. Okresem szczególnym były tu – w obu przypadkach – lata osiemdziesiąte, wówczas to bowiem pojawiła się silna tendencja zmiany teorii i praktyki zachodniej antropologii w kierunku krytyki kulturowej<sup>13</sup>. Na skutek procesów globalizacji ekonomii, rozprzestrzeniania się kultury masowej, a także wzrostu migracji model pierwotnych,

<sup>11</sup> S. Hall, *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie” 1987, nr 1-2.

<sup>12</sup> S. During, *Introduction* [w:] *The Cultural Studies Reader*, red. S. During, Routledge Falmer Press, London–New York 2000.

<sup>13</sup> Zob. np. M. Fischer, G. Marcus, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago 1986.

niezmiennych, prostych, izolowanych kultur, jakimi antropologia się dotychczas zajmowała, zaczął na dobre ustępować miejsca modelowi kultur, które mają nade wszystko charakter pochodny, zmienny, złożony, są otwarte na oddziaływanie z zewnątrz. Dopiero teraz zaczął się okres detronizacji wyjaśnień z porządku *centrum/peryferii*, *elitarności/popularności* itd. – z antropologiem jako tłumaczem kategorii tego, co „tam”, na to, co „tutaj”.

W tym nowym, „dialogowym” modelu światowej wielokulturowości, w odróżnieniu od wcześniejszego, nowoczesnego modelu „monologicznego”, raz jeszcze pojawiło się zagadnienie rozumienia tekstu kultury, odmiennie jednak postrzeganego przez antropologię i studia kulturowe – w świetle ogólnie wszak podzielanego przeświadczenia o kryzysie przedstawiania. O ile zatem ta pierwsza stwierdza fakt zajęcia przez tekst miejsca rzeczywistości, przy czym sens owego tekstu jest wypadkową jego czytania i pisania, studia kulturowe zdają się powstrzymywać przed tak radykalnymi stwierdzeniami. *Pisanie kultury* nie pojawiło się jako osobna kategoria epistemologicznej wiwisekcji, choć dokonano kolejnego kroku w tradycji antyhegemonicznej, dalszego niż w przypadku nurtu „etnograficznego”. Na uwagę zasługuje przy tym fakt, iż oprócz wskazanych wcześniej inspiracji francuskimi krytykami ponowoczesnymi, sięgnięto tu po Bachtinowskie pojęcie dialogu, eksploatowane już wcześniej przez wspomniany, tekstualny nurt polskiej antropologii<sup>14</sup>, kolejny punkt wspólny ponad podziałami.

Ogólnie, w tym najnowszym ujęciu studiów kulturowych kultura nie jest ani wyłącznie projekcją interesów klasy rządzącej, ani też podanym do konsumpcji produktem przemysłu kultury. Jednocześnie zaś, nie jest wyłącznie wytworem poszczególnych grup społecznych, które ją konsumują, czytają itd. Nie jest zatem ani formą kontroli społecznej, ani też ekspresją poszczególnych *żywych kultur*. Składa się natomiast na wielowarstwowy dialog przebiegający według rozmaitych trajektorii, jest wypadkową negocjacji, a czasem nawet walki o znaczenia w życiu codziennym, która odgrywa przy tym istotną rolę społeczną i polityczną. To w tym ujęciu zbliżono się jeszcze bardziej do podmiotowego rozumienia kultury w praktyce życia codziennego, gdzie treść kultury – literatura, moda, artefakty materialne, muzyka, wartości moralne, estetyka, styl życia itd. – nie są już tylko wyrazem wartości grupowych, są natomiast materiałem służącym budowaniu tożsamości jednostkowych. W tym nurcie znajdują się prace J. Fiske’a o telewizji, A. McRobbie o czasopiśmie dla dziewcząt czy P. Willisa o estetyce potocznej. Tutaj dokonało się także dalsze odejście od wcześniejszych lewicowych inspiracji; *klasę* zastąpiła tożsamość, a *ideologię* – kultura, kapitalizm zaczęto natomiast postrzegać jako gwaranta kulturowej wolności i kulturowej wielości.

Nie przypadkiem pojawiła się tu znów inspiracja ze strony Barthes’a, z późniejszego okresu jego twórczości, gdzie tekst traktuje on już nie wyłącznie jako nośnik treści ideologicznych, lecz także jako źródło różnych modusów przyjemności czytającego – użytkownika (angielski przekład 1975; 1997). Być może jednak praca ta zaistniała na polskim rynku czytelniczym zbyt późno, by móc zainspirować również kolejną generację polskich antropologów oraz innych badaczy kultury. Ta nowa perspektywa teoretyczna skłoniła J. Fiske’a do stwierdzenia, że kultura popularna dostarcza *przyjemności w procesie stwarzania znaczenia*<sup>15</sup>, a P. Willisa do dostrzeżenia jej *symbolicznej*

<sup>14</sup> C. Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków 1992.

<sup>15</sup> J. Fiske, *Television Culture*, Routledge, London 1987, s. 239.



*kreacyjności*<sup>16</sup>. Stąd też krytyk tego ujęcia, J. McGuigan, taką perspektywę teoretyczną najnowszego antyhegemonicznego, antyredukcyjnego nurtu studiów kulturowych, wskazującego na wyzwalającą i sensotwórczą funkcję kultury masowej, określił mianem populizmu kulturowego<sup>17</sup>.

Lecz to właśnie ów ponowoczesny nurt populizmu kulturowego doprowadził w końcu do nowego ujęcia kategorii *swój – obcy*, w innej wszak atmosferze filozoficznej i z innymi postulatami teoretycznymi, niż w projekcie nowoczesności. Otóż istnieje głębokie przeświadczenie, że owej kulturowej *obcości* – punktu wyjścia antropologii i studiów kulturowych – niekoniecznie etnicznej, narodowej czy rasowej, bo także subkulturowej, zawodowej, środowiskowej itd., nie należy postrzegać w perspektywie jakiejś monokulturowej, centralnie usytuowanej *swojskości*, lecz w perspektywie wzajemnego przekładu między dyskursami kulturowymi, bez aspiracji uchwycenia jakichś ponadjednostkowych sensów kulturowych. Procesy globalizacji tylko w ograniczonym zakresie wypracowują formy metadyskursów – w dziedzinie rynku międzynarodowego czy kapitału – kultura bowiem podlega równoczesnym procesom lokalizacji, nawet ta masowa – ponadnarodowa.

Ów ostatni nurt studiów kulturowych, plus – trwający w nich wciąż – silny zwrot w kierunku jakościowych metod badań etnograficznych, nie są czymś wyjątkowym w humanistyce i naukach społecznych, choć odnosi się czasem wrażenie, że sami antropolodzy mogliby się uczyć od innych pracy terenowej. Chodzi tutaj jednak o metody badawcze, które będzie można stosować już nie wobec izolowanych, niezmiennych, jednolitych, prostych społeczności, lecz tych otwartych, podatnych na zmianę, złożonych – zanurzonych zarówno w lokalnych, jak i globalnych dyskursach kulturowych, wzajem na siebie oddziałujących. Narzędzia te same w sobie wymagają zatem istotnych zmian, podobnie jak i teorie.

W tym wszystkim wszakże niezmiennie ważne wydaje się wciąż jedynie pojęcie kultury. Rzecz jasna, jest ono nieco odmienne w antropologii, studiach kulturowych, socjologii, a i w ramach poszczególnych tych dyscyplin nie może być mowy o zgodzie. Tym bardziej, że pojęcie to w ostatnich dekadach zdaje się usuwać w cień dotychczasowych hegemonów: społeczeństwo czy gospodarkę<sup>18</sup> i staje się również coraz bardziej wieloznaczne. Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że *kultura – sposób życia* coraz bardziej łączyć będzie, niż dzielić jej badaczy przychodzących z różnych stron. Jednakże zanikający przedmiot badań klasycznej antropologii, a zarazem niemożność wygenerowania socjologii kulturowej na podstawie obecnej socjologii sprawia, że studia kulturowe zdają się wyrastać na taką właśnie superdyscyplinę, skupiającą nici biegnące z różnych stron: z filozofii społecznej wywodzi się rys polityczny, z antropologii – metody badań etnograficznych, z literaturoznawstwa – analizy tekstu, z socjologii – społeczny wymiar kultury.

Podkreślam zatem, kończąc: zachodnie studia kulturowe nie wykazują – z nielicznymi wyjątkami – aspiracji do samostanowienia, dobrze czując się w rozproszeniu. Niewykluczone jednak, że to się zmieni, że wchłoną również moją i inne dyscypliny

<sup>16</sup> P. Willis, *Common Culture*, Westview Boulder, London 1990, s. 7.

<sup>17</sup> J. McGuigan, *Cultural Populism*, Routledge, London 1992.

<sup>18</sup> Zob. np. M. Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernity and Identity*, Sage, London 1995.

humanistyki oraz nauk społecznych i co więcej, że nadchodzący czas przyzna rację pogładowi Paula Gilroya<sup>19</sup>, iż studia kulturowe to dyscyplina postantropologiczna. Uwaga tego badacza plus wskazany powyżej przeze mnie ich antropologiczny rdzeń każą sądzić, że tożsamość studiów kulturowych (kulturoznawstwa) to tożsamość postantropologii. Czy to oznacza likwidację samej antropologii? Pocieszam się, że jeśli tak się stanie, to jednak nie za życia tego, a może i kilku następnych pokoleń badaczy. Na pewno póki co zagrożenie takie nie płynie ze strony rodzimego kulturoznawstwa, które usilnie pracuje nad swą tożsamością. Jej sformułowanie nie może jednak nastąpić bez przyswojenia korpusu teorii i metodologii zachodnich *cultural studies*, jak również teorii i metodologii antropologii. Powtarzam, dziś w systemie nauki polskiej pod nazwą kulturoznawstwo kryją się najczęściej dawniejsza archeologia, socjologia kultury, stosunki międzynarodowe czy zarządzanie kulturą – a istotą rzeczy jest coś innego i coś więcej.

---

<sup>19</sup> P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Routledge, London 1987.